

KANT の批判期前における道徳原理の探求と確立

— その 4 —

木 場 猛 夫

III 1760年代後半における道徳原理

(6) 学問一般の基本性格と倫理学講義計画公告

われわれはここでは、先ず『1765—66年冬学期講義計画公告』⁽⁴⁾を取り上げ、この中で Kant が開講を予告している諸学問⁽⁵⁾のうち、倫理学に関する項を考察の対象とする。この倫理学の講義公告において Kant の道徳思想がいかなる展開と発展をみせているか、そしてその展開は道徳原理の探求と確立にいかなる意義をもっているか、が当面のわれわれの課題となる。

公告は「教授方針」と「方法」の表明に始まる。これらを通して、倫理学の考察に先立ち、学問一般の基本的性格を考察しておこう。Kant によると、望ましい学問の教授法は「自然な順序」に従うことであるという。「人間の認識の自然的な進歩」は、「悟性」から「理性」へ、そして「学問による整然たる全体」に至る。悟性は「経験によって直観的判断へ、そしてこれらの判断によって概念に達することによって」(II. S. 305) 完成する。「その後でこれらの概念は、それらの諸根拠と帰結との関係において理性によって認識され、そして最後に、学問を介して整然たる全体として認識される」(ibid.)。大学における学問の指導は、Kant によるとこの「認識の自然的な進歩」に即応しなくてはならない。従って教師は、学生を初めに「悟性的人間 *der verständige Mann*」に、それから「理性的人間 *der vernünftige Mann*」に、そして最後に「学者 *der Gelehrte*」に育て上げることが期待されるのである。この様な手続きは、学生がたとえ最後の段階に達しなくてもそれなりに得るところがあったのであり、「学校に対して」でなくとも「人生に対して」より習熟し、より総明になっていくという利点をももつのである。

以上の学問指導の「方法」から「指導上の規則」として特に「悟性を成熟させ、その成長を早めること」(II. S. 306)が強調される。悟性を経験判断において訓練すること、この場合、指導は学生の習練に即して彼等自身の「悟性の能力」に適應して行われるべきであって、教師が自ら前提する学生の悟性能力に適應して行われるべきでないこと等である。そして学生が自らの悟性が陶冶されないうちに一種の理性をあさって受売りの学問を身につけることにならないように、言い換えれば、経験と生活に先行した「知識の妄想」だけを身につけることにならないように厳に警戒している。これに続いて Kant は学問を指導するに当たっての基本方針を次の様に要約している。「要するに、聴講者は思想 *Gedanken* を学ぶのではなく、思考すること *denken* を学ぶべきである。聴講者が将来自分自身で歩くことに熟達しているべきであると欲するならば、われわれは彼を支える *tragen* べきで

なく、導く *leiten* べきである」(ibid)。この学問一般の教授とその方法から哲学に「固有の方法」が導出される。要約すれば次の様になる。「哲学を学ぶことは不可能であり、哲学することを学ぶべきである」⁽³⁾、つまり哲学の固有の方法は、既に出来上った学科としての哲学を、記憶もしくは悟性の中に押印することではなく、あくまで主体的に哲学していくこと、「探求的、研究的」でなければならない。

ここでわれわれが後に考察する「倫理学」との関連で注目しておきたいことは次の二点である。第一は、知識のための知識が否定されて経験と生活に根付いた学問が意図されている点である。そのために教育の方法も、理性よりも悟性が経験によって豊かにされるように、逆に言えば、経験による悟性の自然的成熟を待たずに理性のみを肥大させ、心を不毛にし、「早熟な饒舌」や「無趣味な人間」をつくり出さないように警告されている。第二は、学問の教授方法が「自然」に順応し、学ぶ者の主体性の育成に力点が置かれている点である。この際、「自然な順序」すなわち「人間の認識の自然的な進歩」に注目しておきたい。それは「悟性」から「理性」へ、そして「学問による整然たる全体」に至る謂わば学的認識過程であり、道德認識及び道德の原理の能力も、この認識過程と直接結びついていると考えられるからである。また Kant が学問の指導において「自然な順序」と人間認識の「自然的進歩」に注目し、それに準拠すべきことを強調しているのは、単に認識の自然的発達に着目しているだけではなく、いわば学問の基底に「自然概念」が指定されているとみることが出来るのではなかろうか。自然の単純さと自然の慎ましさを備えている人間が自然の人間であり、本性上必要以上のものを欲求するようになった人間は贅沢であった (XX. S. 6)。Kant は人間が人間として生きるために必要な学問を求めている。それ以上のものは贅沢であり、「装飾の学問」に過ぎないのである。そして人間が人間として生きるために学問するということは、客体的な学問を客観的に学ぶというよりは、自己自身に関する学問を主体的に学ぶことでなければならない。それ故に、われわれは既成の哲学、一般に既成の思想を単に学ぶのではなく、哲学すること、一般に思考することを学ぶべきである。これが学問を学ぶ者の基本的姿勢でなければならない。そしてここに広義の学者の主体性と学問の自由がある。Kant にとって自然は自由と同義であったが (XX. S. 56)、ここに自然に順応して指導される学問の自由が表明されているとみてよいのではなかろうか。

われわれは「人間」と「自然」の概念の特徴を通して Rousseau の大きな影響を看取する。Schmucker が言う様に、『講義公告』の序文を注意深く読むと、人は既にここに典型的な Rousseau の理念に突当たる、しかもまず教育学に関する理念に突当たる⁽⁴⁾。また学問における「経験」の重視という点からは、Menzer が指摘している様に⁽⁵⁾、英国経験論の影響を見て取ることも出来る。

さて Kant はまず「形而上学」、次に「論理学」そして「倫理学」の順序に、その講義計画を公告している。「倫理学」に関しては、道德哲学と形而上学の比較から説明が始められ、道德哲学が形而上学に対して早くから学問としての外観を得ている理由が次の様に述べられている。「その原因は、行為における善悪の区別と道德的合法性に関する判断が、真直ぐに人間の心胸を証明するというような迂路を経ずに、感情 *Sentiment* と呼ばれるものを通して容易に正しく認識され得るという点にある」(II. S. 311)。その際、道德上の問題は「大部分既に理性的根拠以前に決定されている」(ibid.) のである。ここでわれわれは二つの点を指摘しておきたいと思う。第一点は、道德哲学が形而上学と比較される

限り、学としての外観と徹底性との名声を得てはいるが、しかし Kant の眼からみると、実質的には 道德哲学の 名称に価するものは未だ見出されていないことである。すなわち Kant は既成の道德哲学に満足していないと同時に、自分自身の道德哲学に対しても確信を持ち得ないでいる点である。第二点は、善悪の判断とその判断の主体、すなわち道德の立場に関することである。Kant は善悪の判断は直接的に感情を通して容易に、しかも正しく認識され得るとしているところから、この時点の Kant は、未だ道德感情論の立場に立っているかに見える。しかもまた Kant は道德の問題は大部分既に理性的根拠以前に決定されていると言うからである。しかし翻って考えてみると、この「理性的根拠以前」とは直ちに感情を指しているのではなく、他の何かを意味しているのではなからうか。というのは、Kant は学の徹底性の名声に価する道德哲学は未だ存在していないとみているし、又道德感情論に対しても「未完成で欠陥がある」(ibid.)としているからである。しかも Kant は、先にわれわれが考察したように、学問における「経験」、及び道德における「生活」を特に重視している。これらを考え合すると、この時点の Kant は既に道德感情論の立場に止まっているのではなく、かといって未だ明確には新しい立場は打出されていないが、われわれは「人間認識の自然的進歩」における「理性的根拠」以前の「悟性」の立場に立っていると解釈する。すなわち広義の常識によって道德の問題を考え始めるとみる⁽⁶⁾。つまりこの時点においては、Kant は道德的感情論の立場から悟性の立場を志向し、それへと移行しつつあったと考えられる。このわれわれの解釈の準拠する「悟性の立場」が明確に打ち出されてくるのは『倫理学講義』⁽⁷⁾においてである。「善は悟性に関係している。……善の概念は悟性によって判断され得る」(S. 30)。「一切の道德的判断の最上原理は悟性の中に存在する」(S. 44)。この「悟性」は単なる理論理性ではなく、寧ろ「実践理性」⁽⁸⁾へと発展していく実践的、道德的性格をもっている。ともかくこの講義公告で Kant が道德的感情論に止まっているかのような表現をしているのは、実は道德哲学と形而上学の比較という条件の下に述べられたことであって、Kant 自身の道德的立場の表明には至っていないと思われる。明らかなことは、Kant が道德的感情論を批判していることである。従って Kant 自身は道德的感情論を脱し、それを克服しようと意図しながら、未だ自己独自の立場を打ち出せずにいるとみられる。ただ内容的には悟性の立場、広義の実践理性の立場を探究しつつ、それに近づきつつあったということが出来よう。

以上、Kant の道德論の立場を考察してきたが、次に倫理学の講義内容の考察に進むことにしよう。Kant は差し当たり Baumgarten の教本を使用し、それに従って「一般的実践哲学」と「徳論」とを講述しようとする。「一般的実践哲学」は Baumgarten と英国経験論者の両者の道德を相補足して、その内容を構成しようとしているように察せられる。というのは、Kant は「Schafesbury, Hutcheson, 及び Hume の試みは、一切の道德性の第一根拠の探求においては依然最も進んでいる」(II. S. 311)としながら、しかし彼らは「未完成で欠陥がある」と言い、「彼らに欠けている精密さと補足を〔Baumgarten から〕受けとるであろう」(ibid.)と予告しているからである。「徳論」については人間研究の方法が注目される。「私は徳論において生起すべきことを示すに先立って、生起していることを常に歴史的哲学的に熟考することによって、私はそれに従って人間を研究しなければならない方法を明瞭にするであろう」(ibid.)。この方法とは「人間の不變の本性と創造における固有の位置」(ibid.)を研究すべき方法とも言われている。この方法によって Kant は人間の偶然的状態に支配された「可変的形態」ではなく「不變の本性」を

明らかにし、そして「自然のままの単純な段階」及び「思慮ある単純な段階」における人間に相応しい「完全性」と「行動の規則」が何かを知ろうとするのである。この「完全性」と「行動の規則」を明らかにすることによって、Kant は人間の創造における固有の位置を自覚しようとする。この「人間の本性と創造における固有の位置」という表現は、そのまま『覚え書き』に見られる。それは「人間に必要な学問、……人間であるためにはどのようなものでなくてはならないかを学び得る学問」(XX. S. 45)の目標であり、「人間の最大の要務」(XX. S. 41)と言われていたが、今この講義公告でそれは倫理学の目標及びその方法として明確に位置づけられたことになる。言い換えれば、学問の中で最も重要な中心的位置を占めるのが倫理学であり、その中で最も重要な中心的位置を占めるのが「人間」ということになる。ここに Rousseau から学んだ「人間」が倫理学の講義に反映してその中心概念となったと言うことが出来よう⁽⁹⁾。Kant はこの人間研究の方法に自ら期待を寄せ、その画期的意義について次の様に述べている。「道徳的研究のこの方法は、われわれの時代の一つの見事な発見である、そしてわれわれがその方法を全面的計画において熟考するならば、先人達には全然知られていなかったものである」(II. S. 312)。

以上が『1765—1766年冬学期講義計画公告』における「倫理学」に関する内容のすべてである。従ってここから、われわれの主題である「道徳原理の探求と確立」を直接に論ずることは不可能であると言わざるを得ない。しかし道徳原理の確立に不可欠の諸要因又は道徳原理の根拠については言及されていると言えよう。これらのことを論及し要約するに当たって、この講義計画公告における「倫理学」をめぐる諸解釈を参考として顧慮しておこう。先ず Menzer は Kant が徳論において生起すべきことを示すに先立って生起していることを哲学的に熟考しなければならないとしていることについて、Kant は規範倫理学を心理学的基礎の上にのみ可能であると考えていると解釈している。そして Kant はこの課題が英国人達によって未だ解決されていなかったことを明らかに強調し、彼等に欠けている点を補足しようとする試みをもってしているとみている。但しどのような点で補足しようとしているかについては Kant は明示していない、しかしそれにもかかわらず Kant の言葉は一定の方向を示しているとみられる。結局感情^{センチメント}だけが行為の正当な判断をなし得るのではなく、行為の最終決定は「理性根拠」によらなければならない。つまり Kant が企図した補足の意味は、道徳的判断及びそれに基づいて構成される道徳的原則の成立にともなう理性の意義をより強調することにおいて推察し得る、と Menzer は解釈している⁽¹⁰⁾。

これに対して Schilpp は次の様に批判している。Kant は心理学的方法によって倫理学の問題を解決するなどと言っているのではない。Kant の解釈者は知的努力の特殊な分野において役立つ方法を探求することと、他の分野における異なった事実上の研究によって探求することとの本質的相違の把握を難しいことであるとすべきではない。Kant は『講義公告』の中で後者を強調しているのである。ところが Kant 解釈者達は Kant が前者に関係していると受け取っている。Kant は倫理学が指導することを旨とする人間性の現実と関係のない先天的な不毛の形式主義に対して警告しているに過ぎない。Schilpp は以上の様に解釈して、Menzer の「理性の意義の強調」については、Kant の本当の言葉からこのような思想を読み取ることの可能性を、私は全然知らないとしている。そして Menzer の解釈は、所謂後期 Kant を初期 Kant の中に読み込もうとする一つの例であるように見えると批判している⁽¹¹⁾。

ところで **Menzer** の解釈のうち、**Kant** が規範倫理学を心理学的基礎の上にのみ可能であるとしている点についてみると、成程この時点の **Kant** は経験や生活そのものを直視し、悟性から学問を出発させているが、しかしそこに止まることなく、理性を通して学問に迄高めることを意図している。このことは当為以前の事実を確認することから出発するという道德哲学の追求の過程を意味しているのであって、当為を事実によって基礎づけようとしているのではないとわれわれは解釈する。従ってわれわれも **Schilpp** の **Menzer** 批判の正当性を認めるものである。この点は **Schmucker** も同じ見解である⁽⁴⁾。しかし「理性根拠」についての **Menzer** の解釈は、この理性を直ちに悟性より高次の学問的理性とみているとすれば、それは当たらないであろう。しかしもし広義の実践理性、すなわち悟性の意味であるとすれば、われわれの解釈と一致することになる。成程 **Schilpp** の言うように、**Kant** は「理性根拠」という言葉は使用していない。しかし道德感情論に対して、それが未完成で欠点があるとし、それを克服すべく独自の思索を重ねつつ道德の根拠を追求しており、その方向が「悟性」にあったことは先に解明した通りである。この観方は **Schilpp** が **Menzer** に対して評したように、後期の **Kant** を初期の **Kant** の中に読み込もうとすることではなく、未だ **Kant** によって表現されるに至っていない、謂わば潜在的な「道德の根拠」の概念を道德思想形成の方向からみて読み取ろうとしているとわれわれは解釈する。

さてわれわれはこの『講義計画公告』について、最後に「道德原理の確立」に関係する諸要件をふくめて、道德思想の発展という観点から考察しておきたい。この公告は、知識より人間への「転向」をそのまま反映させているとみることが出来る。教授方法に関しては、「人間認識の自然的な進歩」の順序に従い、徒らに知識と理性とを先行させず、経験と生活を通して直観的判断から概念に達する「悟性」を習熟させ完成させることの重要性が強調されている。ところでこの倫理学講義公告では既に『覚え書き』で提起された「意志とその自由」の概念に一語も触れられていない。従ってここでは悟性と意志との関係も、又意志と理性との関係も未だ明確にはなっていない。意志とその自由についても未だ明確に概念化されていなかったものと察せられる。ただ教授方法を通して、この時点で明確なことは、**Kant** が道德の根拠に関して道德感情論を超えようとして独自の道德的思索と追求とを進めていることである。これにそって解釈すれば **Kant** は道德の原理を道德感情に求めようとする道德感情論を離脱したことは明らかであり、さらには、原理の根拠を悟性、すなわち広義の実践理性の方向で追求しはじめたと言うことが出来るのではなかろうか。講義内容に関してみると、学問の中心に「人間研究」が位置づけられており、道德原理も人間そのものの中にその根拠の探求の方向があるとみられる。**Kant** は自らの講義内容を構成するそれぞれの学問に関して、それ等が決して人間と無関係ではなく、寧ろそれぞれの立場から人間が追求され、しかもこれらの学問の中心に「人間の不変の本性と創造におけるその固有の位置」の研究を主題とする倫理学が位置づけられていることを強調している。従って道德の原理もその根拠は人間の単なる一能力というよりも「不変の本性」にかかわるものとして追求され始めているものと解釈される。そして『講義公告』における教授方法と講義内容の両者を総合すれば、**Kant** が道德の根拠の追求において道德感情論を去り、人間の不変の本性としての悟性、広義の実践理性へその根拠を求めつつあったとわれわれは推測するものである。

Schilpp はこの『講義公告』は **Kant** の発展していく倫理思想をわれわれが理解するの

に、新しい何物も付け加えられていないと言っている⁶⁴⁾。しかしわれわれは決してそうとは考えない。というのは既に述べてきたように、『覚え書き』では未だ名称を得るに至らなかった「人間に必要な」、「人間の最大の要務」に関する学問がこの講義公告では「倫理学」として明確に規定されたこと、道徳感情論の未完成と欠点が指摘され、それを克服しようとする Kant の意図と姿勢が明確になっていること、それが単なる理論的思考の方向ではなく、「悟性」の方向で思索と探究が進められ、後に「実践理性」へと概念化されていく萌芽がみられること、これらは明らかに講義公告の新しい発展であり進歩であると解釈するからである。ただしわれわれの解釈する「悟性」への方向というのは、Kant の言葉の上からではなくて、思想そのものの発展の中において看取されうるものである。さらにこれに関連して Kant の道徳的思考の中にあり乍ら講義公告に一語も出て来ない重要な概念として、人間の「尊厳」、「意志」、「普遍的意志」、「随意志」、「自由」、「道徳的感情」等が挙げられる。これ等の概念相互の関係がどうか、特に「道徳の第一根拠」を規定するのは何か、こうした問題が当時の Kant の道徳上の最大の課題であったことは間違いないように思われる。しかし Kant はこれらの問題に対する解決の曙光を未だ見出していない。Kant が引用した「私の知っていることは相応しくなく、相応しいことは私が知らない」(II. S. 313)という言葉が暗示しているように、Kant は懐疑的心境の下に独自の道を模索していかなければならなかったのである。

(7) 『視霊者の夢』における観知界

A. 霊界と形而上学

『形而上学の夢によって解明された視霊者の夢』と題するこの論文は、1766年に著者名なしにケーニヒスベルクで刊行されたため、その著者が本当に **Magister Kant** なのか、**Akademie** の懸賞論文の著者なのか、人々はそれについて疑問に思ったであろう、それ程、本書のもつ音調は人々の心に奇妙に、かつ奇異に響いたに違いない、このように **Cassirer** は伝えている⁶⁵⁾。確かに本書は今迄に著された論文の中で最も幻想的であり、特異な成り立ちの過程をもっている。それは視霊者 **Schwedenberg** の出現を直接の切っ掛けとするものであるが、その詳細はここでは省略する⁶⁶⁾。ただわれわれははじめにこの奇妙な表題をもつ論文に秘められた Kant の意図を確認しておかなければならない。Kant は、物好きで暇な友人たちからの問い合わせや厚かましきによって私に押しつけられた有り難くない素材を論じてきた (II. S. 367) として不本意な課題に過ぎない様な口吻をもらしている。しかし他方では「もし別な意図がこの仕事に活気を与えないなら、私は自分の時間を空費したのである。……しかし乍ら私は実際には、私が口実とした目的よりもより重要だと思われる目的を眼前に持っていたのである。そしてこの目的を私は達成したと思っている」(II. S. 367)。「私が口実とした目的」とは、**Schwedenberg** によって関心を促がされ、人々からその見解を求められた霊界と視霊者の解明であろう。これに対して Kant の本来の目的とは、霊界或は「見えない世界」に対する哲学的規定、言い換えれば「形而上学」に対する新しい規定である。Kant の形而上学に対する関心は、霊界への懐疑から愛着への移行に伴って益々強くなっているだけでなく、「私はたとえこれから若干の好意の表示を極く稀にしか誇り得ないにしても、それに惚れ込んでいるという運命をもっている形而上学」(ibid.) と言うのである。その場合、「形而上学は人間の理性の限界

に関する学 *eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft*」(II. S. 368)である。ここにわれわれは Kant の本書における直接的目的と本来の目的との二重性を確認する。

ところでこの目的は、従来の学校形而上学に対する批判と重なり合っているのである。それは Mendelssohn 宛の手紙に端的に表現されている。「しかし乍ら私は、現代流行している様なこの種の〔形而上学一般の価値に関する〕見解を多く含んでいるすべての書物の高慢な僭越を、不快どころか嫌悪さえもってみるものであることを隠そうとは全く思いません。それはこれらの人の選んだ道は全く転倒しているということ、現に流行している方法は必ず迷妄と誤謬を無限に増大させるに違いないということ、そしてこれらの自惚れた洞察をすべて完全に根絶しても、夢想的な学問が忌むしい成果をあげるよりはましであると確信しているからです⁹⁹」。この激しく厳しい否定は、本来の形而上学に対する激しい希求の裏返しであると言えよう。事実前掲の手紙文に続いて、新しい形而上学に対する Kant の期待と確信とが次の様に述べられている。「客観的に考えて、私は形而上学そのものを決してつまらぬものとか、無くてもよいものなどと決して考えたりすることはありません。特に近頃、形而上学の本性と、それが人間認識の下における独特の位置とを洞察することができると思ふようになってからは、人類の真の永続的な福祉 *das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts* すらものが形而上学にかかっていると確信しております¹⁰⁰」。以上のようにみてくると、形而上学の夢によって解明された視霊者の夢という標題は、新たに夢みられた形而上学の観点から視霊者の夢を批判すると同時に、従来の夢想的学校形而上学をも批判するという意味にも解される。ともかく本書は、視霊者の夢をきっかけとして、夢想的学校形而上学を批判することによって人間理性の限界に関する学としての新しい形而上学を樹立しようとする二義性をもっているのである。そしてこの新しい形而上学が、われわれの主題である Kant の批判期前における道徳原理の探求と確立とに直接関係してくる。その際具体的には、「霊的存在者」と「叡知界」の概念が中心となっている。

Kant は本論文を「形而上学的結び目」としての霊の考察から始めている。霊 *Geist* とは何か、霊は在るか、一体霊という語は何を意味しているか。これらの問いに対して Kant は「私は何も知らない」(II. S. 319)という Sokrates 的無知から出発し、霊という語に隠れた意味を開示しようとする。その際 Kant は、「霊的」という語を「物質的」という語との対比で考察を進める。「物質的」とは、(1)或る空間内において存在(延長)し、(2)他の物の侵入に抵抗する何かがある場合にいう。これに対して「霊的」とは、(1)不可入性の特性を具有せず、(2)それをどんなに集め合わせても一つの固い全体を形成することのない場合にいう。言い換えると、(1)単純な実体として空間内に現存し、活動性をもつが空間の充実としての抵抗をもたず、物質的存在に対しても可入的である。(2)直接的現在の場所は点ではなく、それ自身一空間であり延長をもたない。「この種の単純な存在者が非物質的存在者と名づけられ、またもしそれが理性をもつならば、霊と名づけられるであろう」(II. S. 321)。ここから「人間の魂 *die Seele des Menschen*」が一つの霊であるとすれば、それは次のように考えなければならない。(I)物体界における人間の魂の場所は、その変化が私の変化であるような物体、すなわち私の身体が私の魂の場所である。(II)身体内の私の魂の場所は、「私が感覚するところに私は在る」(II. S. 324)。Kant は霊の活動性、可入性、無延長性等の特性からおして、人間の魂も、脳髄の極小部分に閉じ

込めるような物的考え方をせず、私の身体において私の感ずるところに在ると考えている。

以上が Kant の靈の規定であるが、ここで注目されることは、靈という超経験概念に対する Kant の認識論的基本姿勢にある。その特徴をあげると「普通の経験を頼りにして」(ibid.) 考察が進められていることである。それは端的には「常識の立場」である。

「常識はそれによって真理を証明し、または解明し得る諸根拠を洞察する以前に、しばしば真理に気づく」(II. S. 325)。しかしこの経験、常識の立場が直ちに経験論であることを意味するものではない¹⁸⁾。この点に関しては Kant は極めて慎重であると言える。「靈的と名付けられるような種類の存在者が一体可能であるか」というような「最も深遠で、最も不明確な問題において最も容易に迫ってくる性急な決定を、この際私は警戒せざるを得ない」(II. S. 322)。この「性急な決定」とは、一般的に経験概念に属することはその「可能性」も洞察され得るかのように見做すこと、これに反していかなる経験概念にも属さないことは全然理解し得ないとして、その可能性をも即座に否定すること、この両面を意味する。ここには経験を絶対的基準とする僭越があると Kant は考えるのである。われわれは、物質的世界の事物は経験によって十分認めることができるが、非物質的世界の事物は経験によっては認められない。しかしだからと言って非物質的世界の可能性までも否定することはできない。従って反駁される気づかいなしに非物質的存在者の可能性が承認される。しかし又その可能性を理性的根拠によって証明するという希望も持てないのである。ここには人間の認識の限界の自覚があり、「無知」から出発して、その同一の「無知の地点」に立ち帰っている。しかし Kant はこの地点に立ち止まるのではなく、形而上学的世界へ強くひかれていくことを率直に告白する。「私は、世界における非物質的本性の現存在を主張し、私の魂そのものをこれらの存在者の部類に置きかえることに非常に傾いていることを告白する」(II. S. 327)。つまり Kant が一方で経験と常識とを基準とし乍ら、他方超経験界を否定し得ないのは、経験を越えた世界に対する無知によっては、その世界の可能性を否定することも肯定することも出来ないにも拘らず、Kant 自身が強い形而上学的関心をもっていたことを示すものであろう。この自己矛盾が経験と理性のそれぞれの限界を自覚させる。しかもこのいわば知的挫折を通し、そこで終るのではなく、実践的に復活するという道德的発想をもつに至っているのである。それは認識論的に追求した靈的存在の全体を、その極限から実践的把握に転ずるという新しい発想と試みであり、それが叡知界の構想に他ならない。

B. 叡知界―道德的統一と体系的組織

では Kant の思想形成史上初めて提起される叡知界とはどのような構造をもっているのだろうか。Kant によると「非物質的存在者」は「死せる物質」に対して「自己活動的原理」であり、「実体 Substanz」である。すなわち「それ自身で存続する本性」である (II. S. 329)。このような存在者の作用法則が「靈的」と呼ばれるが、この非物質的存在者の特性から次のように帰結される。「非物質的存在は相互に直接的に結合されると恐らく一つの大きな全体 *ein großes Ganze* を形成するであろう。それは非物質的世界 (*mundus intelligibilis* 叡知界) と呼ばれ得る」(ibid.)。Kant は「死せる物質」に「生命の根拠を含む存在者」を対置し、「自然全体における生命の一切の原理」を根拠として、その適用し得られる非物質的世界の全体、言い換えればそれによって物体界の死せる素材が生命を与えられる存在者の全体を考える。ここには物質と生命の全体的調和を計ろう

とする Leibniz 的宇宙観の流れがよみとれる。「物活論は一切に生命を与え、これに反して唯物論は……一切の生命を奪ってしまう」(II. S. 330)。これに対して Kant はその孰れにも伍せず、「生命の原理」から物質的世界と非物質的世界の内的関連を調和し統合するため両界にまたがる人間を問題としていく。非物質的世界は「一切の被造の叡知体 *alle erschaffene Intelligenzen*」(II. S. 332)を自らのうちに含む。そのうち若干のものは物質と結合して「人格 *Person*」となり、他のものは物質と結合せず霊そのものである。そこで「人間の魂は、すでに現在の生命において同時に二つの世界 (*zwei Welten*) と結びついているものと見做されなくてはならないであろう。それらの世界の内で魂は人格的統一のために身体と結合されている限りは、物質的世界だけを明瞭に感覺する。これに反して霊界の一成員として非物質的本性の純粋な影響を感受し、その結果、身体との結合がなくなるや否や、魂が常に靈的本性と共有する共同性だけが残る、そしてそれが魂の意識の明瞭な直観に対して自らを開示するに違いないであろう」(ibid.)。ここでは人間の属する「二つの世界」が想定され、人間の魂の靈的本性の関係する世界と、身体と結合した世界とに分けられ、人間の魂はこの世においても霊界の一切の非物質的本性との共同性を前提している。このことは靈的存在者がそうであったように、否定される心配はないが、しかし理性的根拠に基づいて肯定することも出来ないのである。従ってこの共同体の前提もあくまで「蓋然的」推測であり、「明証性」を得るに至らない。しかしこれは理論理性の限界であって、この理論理性の蓋然性が「知恵の哲学」、さらに「道徳的信仰」においては、実践理性の必然性に転じ得るのである。つまり叡知界はその実践的道徳的性格を得ることによって、その本来の機能を發揮し得るに至るのである。

すでに『覚え書き』において叡知界は示唆されていた。「自然の秩序に従う最も完全な世界 (道徳的) が存在する。われわれはこの自然界ならびに超自然的な世界を問題とする」(XX. S. 16)。自然界に対する超自然的な世界は、Kant にとっては初めから「道徳的世界」として構想されていたとみることができよう。この『視霊者の夢』においても叡知界は単なる非物質的存在者の相互的直接的統合体に止まらず、実践的「理性統一」の全体となるのである。そのため Kant は「人間の心情を動かす力」を手がかりとする。その力のうち最強の二三は、「個人の心情の外」にあるように思われると Kant は言う。そしてその二三の最強の力は、人間内部の目標としての私利私欲に対するものであるが、しかしそれは単なる手段として関係するのではなく、われわれの活動の傾向として、その合一の焦点をわれわれの外部に、他の理性的存在者に移すようにさせるものである (II. S. 334)。ここに「二つの力の争い」が生ずる。それは一切を自己へ関係づける特性をもつ私益性と公益性との争いである。そこでは「人は自分自身で善或は真と認識することを他人の判断と比較して、両者を一致させようとし、同様に各人の魂が、われわれがとった道とは別の道を歩いていると思われるときは、その各人の魂を認識途上で、いわば停止させるといふひそかな傾向が最も非利己的、最も誠実な性情においてさえ認められる。そうした一切は、恐らくわれわれ自身の判断の一般的人間悟性 *der allgemeine menschliche Verstand* への感覺された依存性であって、思考する存在者の全体に一種の理性的統一 *Vernunftseinheit* を与えるための手段となるのである」(ibid.)。ここで Kant は「人間の心情」のうちの「人間の善及び真の認識」を取り上げ、その個的判断に対する普遍的判断能力として「普遍的人間悟性」を考え、その判断の基準として「思考する存在者全体」を措定し、これに「理性統一」の根拠を与えている。そして思考する存在者全体を叡知界とし、

存在の個性を現象界に對置している。従って叡知界は現象界を統一する規範としての性格をもつことになるのである。

以上のように、叡知界では先づ「善もしくは真の認識に関する」心情の動因が問題とされた。次は実践的領域における「道徳的動因」が問題とされる。その場合、実践の主体は「意志」に移り、叡知界は実践的行為の理性的統一としての意義をもつようになるのである。「われわれが外的事物をわれわれの欲求に係づけるとすれば、同時に或る感覚 *eine gewisse Empfindung* によって拘束され、制限されるのを自覚することなしにはこのことをなし得ない。そしてこの感覚は、われわれの内にいわば他人の意志 *ein fremder Wille* が働いていて、そしてわれわれ自身の好みは、外的な賛成の条件を必要とする、ということとわれわれに気づかせる」(ibid.)。ここで「或る感覚」というのは、『覚え書き』で「公益的感覚 *gemeinnützige Empfindungen*」と呼ばれ「私益的感覚 *selbstnützliche Empfindungen*」に対するもので(XX. S. 172)、いわば自分のものでない他人の意志の働きをするのである。従ってそれは「あるひそかな威力」をもち、われわれをしてわれわれの意図を、同時に他人の幸福に、又は他人の随意志へ適応させるように強制する。このように、われわれの行動原因はわれわれの内にあるだけでなく、われわれの外に、すなわち他人の意志の中にある。そして自分の意志ではなく、他人の意志から「私利の報酬に反してわれわれを感動させる倫理的誘因 *die sittlichen Antriebe* が生ずる」(II. S. 335)。この倫理的誘因は「責務の強い法則と親切のより弱い法則」に言い換えられている。これらは時として「利己的傾向性」によって圧倒されるが、しかし人間本性のいづこにもその現実性をもっている。*Schilpp* はこの利己的関心が支配するときでさえ「他人に関する誘因」が見出されるという *Kant* の観方は、人間本性への深い洞察であると評価している。人間本性は全く利己的とも限らないし、全く利他的とも限らない。利己的関心も他人に関する関心も、孰れもよいとか悪いとかいうようなものではないという事実への洞察であると言う⁹⁹⁾。ともかくこの倫理的誘因によって道徳的統一と根拠が次のように呈示される。「それ〔倫理的誘因〕によってわれわれは、われわれが最も内密な諸動因において普遍的意志の規則 *Regel des allgemeinen Willens* に依存することを洞察し、そこからすべての思考的本性の世界の中に、単に靈的な法則に従う道徳的統一と体系的組織とが生ずる」(ibid.)。このように *Kant* は「倫理的誘因」を手がかりとして、われわれの意志に対する道徳的根拠を普遍的意志の中に求めている。特に注目されることは、「われわれの内にいわば自分のものでない意志」(II. S. 334)の働きを認め、この普遍的意志を根拠とし、それに基づいて道徳的統一と体系的組織が構想されていることである。

C. 普遍的意志と道徳的根拠

ところで、「普遍的意志」、「体系的組織」等の用語は、『覚え書き』で初めて提起され、ここで中心的概念となってきたが、これらの概念は *Kant* の思想形成の上から重要な意味をもつと思われるので、先づ諸家の解釈を参酌してその史的意義を考察しておこう。まず *Messer* を取り上げる。彼は二つの点に着目している。一つは「普遍的意志」について、人は普遍的意志という概念の下に、正当に意志の法則性を理解し得るから、ここに立法実践理性の考えに対する萌芽があるとする。今一つは、「一切の思考的本性の世界における統一性」は『道徳形而上学の基礎づけ』における「(理性的存在者の)目的そのものの普遍的国の輝かしき理想」(IV. S. 462)に対応すると解釈している点である¹⁰⁰⁾。次に *Schilpp* は「普遍的意志」はその起源を *Rousseau* にもつように思う、としなが

ら、しかし Kant が純粹な精神的法則に従う一体系的条件として、結果的に生じる道德的統一について語る際には、Rousseau が一般的意志という語句の中に与えたいかなる意味よりもはるかに超越しているという⁸⁰。さらに Schmucker によると、Rousseau の一般的意志と Kant の普遍的意志との相違が強調されてくる。その要旨は次の通りである。Rousseau の一般意志は、ひとえに法治国家的共同態の秩序の原理であり、その根拠づけは自己保存と自己愛の動機からなされ、しかも社会契約によってなされる。それゆえに各人は社会契約によって自由であり、この契約的自由は自然状態の根源的自由よりももっと大きい。というのは一般的意志の範囲内における各個人の人格、能力、財貨に対する自由な指令力が、道德的なすべての団体の統一力によって保護されるからである。しかしこの Rousseau の場合は、依然自然の原理、すなわち自己愛と自己保存の衝動が道德的秩序の根底に存在している。従って Rousseau の市民社会の根本原理としての一般意志の学説と一般的道德法則の基礎づけは、決して Kant の純粹実践理性の後期の倫理学に対する直接的萌芽は含んではいない。Kant の自由の概念は単に外的な行為だけでなく、格率そのものの選択にあられる。Kant はそれ故に、Rousseau から独立に本来の意味において無制約的義務づけの唯一の可能な原理として意志の自律の原理を見出した。この単なる理念による意志の規定の原理でもって、Kant は Schafesbury, Hutcheson, 及び Rousseau 等の道德の原理に対立しているのである。ただ Rousseau の自己規定と自己存在の自由のパトスが明らかに Kant に対して最も深い印象を与えたのであり、Kant が自分の全倫理的発展にとって最も長期にわたって Rousseau から刺激されたのは、疑いもなくこれらの諸理念だったのである⁸¹。

さてわれわれは、この普遍的意志を Kant の道德思想形成という観点から次の様に解釈する。普遍的意志は個人の意志に対応し、共に随意志の中に含まれている。それは個人における人間性の意識、さらには人類の意識であり、私益的感觉を制御する公益的感觉と結びついている。従って普遍的意志は個人の意志に対して人間性の立場から、それを拘束し制限する「ひそかな威力」をもっている。その力は結局普遍的意志の法則性に由来するのである。要するに、普遍的意志は道德一般の根拠としての実践的意義を与えられている。これは『道德の原則の判明性』において問題とされた「道德の第一根拠」に該当すると解釈することが出来る。この根拠は、いわば個人の道德的能力の枠を超えた人間一般の意志の普遍性に求められた。この契機を Kant は Rousseau から学んだものと思われる。この普遍性は Rousseau によって覚醒された人間の尊厳の意識及びその平等性と結びついているからである。しかしこの普遍性の根拠づけについては、Rousseau は依然として自然の概念に基づき、Kant は道德の概念に基づく。ここでも Rousseau と Kant とは基本的に、自然と道德、契約的自由と道德的自由という相違をみせている。われわれは『原則の判明性』に関して道德の第一原則とその根拠を考察した際、その根拠は認識能力でも感情でもなく、意志に求められるべきであること、そして既にその契機が、1762年執筆の『原則の判明性』にみられることを述べておいた。そして実際、1764年より1765年と推定される『覚え書き』において、断片的ではあれ、個別意志との対応概念として普遍的意志が提起されていた。しかし1765年の『講義公告』では、道德哲学の対象として「人間」が前面に出てくるため、意志の概念は全くその影をひそめ、道德の基本能力については直接何も語られていない。ここでは道德的基本能力に関して表面的には道德的感情が想定されている様にもとれるが、われわれはそうではなく、実質的には「健全なる悟性」の立場が

とられていると解釈したのである。

ところが、この同年の『視靈者の夢』において、「われわれの意志」すなわち「私的意志」と「普遍的意志」が提起された。この普遍的意志は私的意志に対する法則性であり、理念である。それは「私の意志」を超えた「他人の意志」の中にある。そしてわれわれを動かす「道德的誘因」によって、動機の中に「普遍的意志の規則への依存」として自覚される。この主体的自覚によって、すべての思考的本性の世界の中に「道德的統一」と「体系的組織」が可能となるのである。要するに、普遍的意志が人格共同態とその秩序を可能とする根拠となるのである。ここに Kant にとって一つの課題となっていた「道德の第一原則とその根拠」に関して、一応の決着をみたということができよう。勿論この普遍的意志は、批判期における普遍的意志と同じ内容と機能をもつものではない。同一名称であれ、この時点の普遍的意志は、共同体における他人の幸福、他人の随意志へと自己を適應させる強制であって、批判期のように実践理性の自律的意志規定という自己強制ではない。つまり同じ普遍的意志による自己強制であっても、この時点では、その内容が未だ経験的であり、実質的であり、いわば実践理性によって完全に形式的に自律化されるに至ってはいないのである。

D. 普遍的意志と道德的感情

体系的な靈界、すなわち叡知界に関連して、道德思想形成の観点から問題になるのが、この普遍的意志と、『原則の判明性』において実質的道德原理とされた「道德的感情」の関係である。『視靈者の夢』では道德的感情は普遍的意志と私的意志との関係で次の様に規定されている。「われわれは、このように自分の内に、自分の意志が普遍的意志と一致するように強制されるのを感じるが、この強制を道德的感情 *das sittliche Gefühl* と名づけようとするならば、そう呼ぶ人はそれをわれわれの内に現実に発生するものを、その原因 *die Ursachen* を取り出さずに、その現象 *Erscheinung* について語るのみである」(II. S. 335)。この文章における道德的感情の規定は、注意深く厳密に分析する必要があるように思われる。というのは、人は道德的感情を「自分の意志を普遍的意志と一致するように強制する」力そのものとみるか、或は「強制される感じ」としてみるかによって、両者に本質的相違が生じるからである。すなわち道德的感情が自分の意志を普遍的意志と一致させる強制力そのものであるとすれば、つまり道德的感情が自己の意志の強制の原因であれば、この感情は直ちに道德の根拠であり、道德の原理もそこに求められるべきであろう。これに対し道德的感情が上述の強制力の結果であり、その現象であるならば、道德の根拠とその原理は道德的感情より他に求められるべきだからである。

では私的意志を普遍的意志へ一致すべく強制する力は何であろうか。Messer によると、「感じられた強制」の根拠については、ここでは何等語られていないと言う⁸⁸。確かに Kant は強制力の根拠について直接には語っていない。しかし Kant の文脈からすれば、この問題の道德的強制力は、「われわれの内なる、いわば自分のものではない意志」の中にあってわれわれを動かし、「他人の幸福へ、もしくは他人の随意志へと適應させるように強制する」(II. S. 334) 力である。従ってそれは自他共通の人間性の道德意識であり、根源的には普遍的意志そのものの根源力とみてよいのではなからうか。このようにみると、普遍的意志が私的意志を自らと一致させるように自己を強制する原因となり、その結果の「現象」として道德的感情が生じることになる。実際にわれわれは、Kant が既に『覚え書き』において、道德原理を道德的感情に求めるいわゆる道德感情論の立場を去って、普

遍的意志に求める立場へ移ったことをみた (XX. S. 137. S. 145)。今ここで、道德感情論から普遍的意志論への立場の移行が改めて確認されたことになる。なお『覚え書き』に対して、この『視霊者の夢』がさらに進んでいるのは、今迄の *das moralische Gefühl* が、ここでは *das sittliche Gefühl* と表現されているように、道德的感情についても単に個人の道德的意識の中における意志と感情の関係においてではなく、自己と他人との共同体としての叡知界を背景として問題とされている点である。「相互に交互関係にあるような思考的本性における道德的誘因の現象を、同様に霊的本性がそれによって相互に影響し合うところの、真に活動的な力の結果として表象することは可能ではないであろうか。そうなれば道德的感情は、私的意志の普遍的意志へのこの感じられた依存性ということになり、そして非物質的世界がそれによって道德的統一を獲得するところの自然的、普遍的な相互作用の結果ということになるであろう。それは非物質的世界が、その独自の、この関連の法則に従って、霊的完全性の一体系 *ein System von geistiger Vollkommenheit* へと自らを形成することによってである」(II. S. 335)。

以上から道德的感情について結論づけるならば、道德的感情は私的意志が普遍的意志に依存し、それ以外には依存していないという感じである。すなわち私的意志が普遍的意志に一致し得たことを結果的に実感する感情である。従って道德的感情そのものが道德原理ではなく、道德的感情は、私的意志が普遍的意志の規則、つまり道德原理に一致した結果生ずる感情ということになり、道德的感情を原理とする道德的感情論はここに完全に越えられていると言うことが出来る。同時に注目されることは、道德の問題が、単に個人の道德的認識や意志や感情及びそれらの諸能力の相互関係ではなく、また単なる現実的な人間の相互関係でもなく、思考的本性の霊的・精神的世界の中で考えられていることである。具体的には、道德の根源に霊的思考の本性が相互に関係し影響し合う活動力を認め、そこから「道德的誘因」、「道德的統一」、「体系的組織」を基礎づけたことである。これが霊的存在者の霊界として構想された叡知界の構造である。それは一語でいえば、「すべての思考的本性の世界の中に」構想された Kant 独自の道德的世界に他ならないといえよう。そしてこの意味で、『視霊者の夢』においてはじめて提起されたこの叡知界は、批判期の「目的の国」の着想の萌芽をなしているとみることが出来る。

註

- (1) Kant からの引用は *Akademie Ausgabe* による。従って巻数、頁数すべてこれに準拠する。
- (2) 諸学問とは、倫理学のほか、形而上学、論理学及び自然地理学を指す。
- (3) この要約を詳言すれば次の通りである。「学校の指導を卒業した青年は学ぶことに馴れた。これから先、彼は哲学を学ぼうと考える。しかしそのことは不可能である。なぜなら、彼は今や哲学することを学ばべきだからである……, denn er soll jetzt philosophieren lernen」(II. S. 306)。哲学に対する Kant の主体的、「探求的、すなわち研究的」(ibid.) 姿勢は、批判期をも一貫していることは周知の通りである。『純粋理性批判』の有名な次の言葉もここにその源泉と起源があると言うことが出来る。「哲学は(歴史でない限り)学ぶことは出来ない、そうではなく理性に関しては精々哲学すること philosophieren だけが学ばれ得るのである」(K. d. r. V. B865, A837)。
- (4) J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, 1961, S. 148.
- (5) P. Menzer, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785*,

Kants-Studien, 3 Band, 1899. S. 317. Menzer によると『講義公告』は Kant がイギリス人達や Rousseau によって与えられた刺戟をどのような方法で活用しているかを示している、と言う。この様に Menzer が彼等の方法を受け取ったとみるのに対し、P. A. Schilpp は次の様に批評している。「要するに『講義公告』はイギリス人や Rousseau からの背反をさらけ出しているのでもないし、彼等の立場についての無批判の受容を暴露しているのでもない。Kant はこの時期の、これ等の指導的モラリスト達から、依然として感銘を受けてはいるが、彼等に忠誠を誓う程度に迄は感銘してはいない」(Kant's Pre-Critical Ethics, 2 Edition, p. 78)。Kant はイギリス・モラリスト及び Rousseau から強い影響を受け乍ら、しかしどの時点でもそれを無批判に受容することなく、一定の距離を保っている。これが先哲に対する Kant の姿勢の特徴をなしていると言えよう。

- (6) 「常識」の着目と尊重は、この時期より批判期へと貫かれていく。『道徳形而上学の基礎づけ』でも第一章は「道徳の常識的理性認識から哲学的理性認識への移りゆき」となっているように常識から出発している。Kant は常識の中には、教え込むというよりは寧ろ啓蒙されさえすればよい善意志の概念、道徳原理が内在しているとみているのである (IV. S. 397)。勿論常識は道徳原理を普遍的形式においてそんなに抽象的に考えているわけではないが、常に實際念頭におき、その判定の標準として使用しているのである。さらに Kant は常識においては実践的評価能力の方が理論的評価能力より遙かに優れているとみている (ibid. S. 404)。この様な常識観の素地が、この1760年代後半に形成されているとみることができるのではなからうか。
- (7) Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft, hrsg. v. P. Menzer, Berlin. 1924.
- (8) Kant は「自然地理学」に関する予告の中で「地球の現在の状態に関する歴史、或は最広義における地理学を実践理性 (eine praktische Vernunft) に対して用意させ……」(II. S. 312)と語っているが、ここの実践理性は実際の理性ともみられるもので、実質的には「悟性」を指すものと解される。ともかく『講義公告』における悟性は経験と生活とに直接にかかわる「直観的判断」(II. S. 305)であり、実際の・実践的性格をもち、最広義には常識と同義である。因に理性は、この悟性によって得られた概念を「根拠と帰結との関係において」認識するのである (ibid.)。われわれはここの理性は批判期における理論理性 (悟性) へ、悟性は実践理性 (理性) へと発展していくものとみる。
- (9) 方法の観点から Rousseau の影響を強調するのは Schilpp である。「この方法の関心事は、人間の可変的・歴史的形態から人間の本質的本性の不変的なもの、永続的なものを規定し、それによって創造の秩序の内部に人間の本来の位置を規定することである。そしてこの方法で人間の本性に適したものとしての当為を規定することである、この基本問題 (人間の本質的本性という) の解決が『覚え書き』反省集によれば、まさに Rousseau の偉大なる業績であった。それは Kant を感動させ、Kant に人間学と倫理学に対して同一の意義を与えたのである」(P. A. Schilpp, ibid. p. 151)。
- (10) P. Menzer, ibid. S. 318.
- (11) P. A. Schilpp, ibid. p. 77.
- (12) J. Schmucker, ibid. S. 153.
- (13) P. A. Schilpp, ibid. p. 78.
- (14) E. Cassier, Kants Leben und Lehre, 1921, S. 81.
- (15) この切っ掛けと経過については拙稿「カントの『視霊者の夢』における叡知界について」で考察した (長崎大学教育学部人文科学研究報告, 第23号, 昭和49年)。
- (16) Brief an Moses Mendelssohn, 8. April, 1766, X. S. 70.
- (17) ibid. X. S. 70.

(18) この点に関しては **Bauch** が次の様に説明している。人は彼の経験的思考方向を直ちに経験的立場と同一視してはならない。**Kant** は古い形而上学を排斥すると同時に、他面においては認識が経験にのみ基礎づけられ得ないことを十分に自覚していたのである。「それは勿論先づはただ一つの否定に過ぎない。それで以ては肯定は未だ達せられなかった。しかし実際は否定が重要なのである。それは…… **Kant** の歴史的発展の理解にとっても実際に極めて重要である。すなわちそれは直ちに彼の経験的思考方向が、たとえ **Hume** の影響が極めて重大なものとしても、その限界をもつことを示しているのである」(**B. Bauch, Immanuel Kant, Die Geschichte der Philosophie V. S. 32f.**)

(19) **A. Schilpp, ibid. p. 79.**

(20) **A. Messer, Kants Ethik, 1904, Leipzig, S. 20.**

(21) **A. Schilpp, ibid. p. 80.**

(22) **J. Schmucker, ibid. S. 248-255.**

(23) **A. Messer, ibid**

(昭和54年10月31日受理)